

Ю.Л. Халтурин

Научный руководитель д.ф.н. Б.В. Емельянов

**Мистицизм как симулякр религиозного сознания
(на материале еврейского мистицизма)**

«Что же все-таки это означает: «Перевернуть платонизм вверх ногами»? – такой вопрос задавал Ж. Делез, пытаясь понять в чем состоит цель философии, во всяком случае, философии ницшеанской [5, С. 225]. Впрочем, Делез и Ницше не первые, для кого суть философии состоит в некотором «переворачивании» и выворачивании на изнанку. Кажется, еще Егор Федорович Гегель замечал, что философия – это перевернутый мир, мир наоборот. И уже совсем не Гегель Лев Исаакович Шварцман писал о том, что-де настоящему философу, чтобы познать предмет, придется «изогнуться, прилечь, стать даже на голову, - словом, принимать самые неестественные позы» [8, С. 92]. Все философы, в конечном счете, повернутые, и всё-то в этой философии наизнанку, все не так как у людей, все шиворот навыворот.

Но, Впрочем, что это я? Ведь речь у нас пойдет и не о философии вовсе, а о предмете куда более туманном и таинственном по самому смыслу названия одного предмета – о мистицизме и мистике. Ах да, просто зацепило слово – «перевернуть». Ведь и мистика есть мир наоборот, мир, представляемый в какой-то обратной, а не прямой перспективе. Мистики готовы «отрицать мир ради поиска реальности» [1, С. 10], заявляя: то, что вы, неучи, называете реальностью, в действительности таковой не является, а на самом-то деле....

Но мистический способ переворачивания куда более радикален и смел, нежели философский. В самом деле, в чем состоит философское переворачивание? Ну например, в том, чтобы заявить, что вещи – это всего лишь несовершенные копии идей, или наоборот, что идеи – это всего лишь образы и тени вещей. Кто-то сводит философию на землю, кто-то возводит ее на небо. Ту же логику переворачивания можно проследить и в сфере религии. Вот в Библии написано, что человек – это образ и подобие Божие, а какой-нибудь Фейербах возьми да и скажи,

что наоборот – Бог создан по образу и подобию человека. Или так: Бог воплотился в человеке, а человек развоплотился в Боге, Бог очеловечился, а человек расчеловечился. Или, как писал один русский декадент «Ты призрак Бога на земле, Бог призрак в небе твой». Можно вслед за Делезом перевернуть саму логику подобия, вывернув наизнанку фразу «различается только то, что подобно», и получив в результате «только различное может быть подобно друг другу». Тем самым метафизика из песочных часов, переворачивающихся с платформы материализма и атеизма на платформу идеализма и теизма, превращается в нечто иное – гетерологию и атеологию. Такое переворачивание уже гораздо ближе к мистике, которая и суть не теология и не атеизм, а некая атеология, даже не апофатическая, но идущая гораздо дальше апофатики.

Но все эти перевороты и переворачивания всегда предполагают какое-то различие сторон – верха и низа, правого и левого, тождества и различия. То есть всякое философское, да и религиозное, переворачивание конечно: на все можно «посмотреть со стороны», «увидеть в другом свете», но при этом надо обязательно на какую-то сторону встать, куда-то отступить, повернуться: либо выйти из пещеры на свет, либо из одной пещеры перейти в другую, более глубокую.

А вот переворачивание мистическое бесконечно, в нем нет различия сторон, нет Одного и Другого, Тожественного и Иного, потому что все присутствует во всем и все едино со всем, все становится другим. Особенно ярким примером такого мистического переворачивания является мистицизм еврейский, о котором еще основатель науки о каббале Г. Шолем писал: «Есть в каббале своего рода обращающий взгляд... Этот взгляд открывает мне все миры... в месте, где я стою. Нет нужды рассуждать о том, что наверху, и о том, что внизу. Необходимо только (только!) проникнуть в ту точку, где человек стоит». Итак, для каббалиста нет верха и низа, там и здесь, близкого и далекого, ибо обращение и переворачивание – это не какая-то операция, а суть самого взгляда, которому нет нужды обращаться вовне или смотреть внутрь себя, поднимать глаза к небу или поворачиваться, чтобы посмотреть на то, что

находиться позади. Не знаю, как представить такой взгляд – как бегающие глаза или вращающиеся зрачки. Скорее всего, такой взгляд может быть только у того, кто «исполнен очами», кто сам является одним единым глазом или множеством глаз. Глаз философа неподвижен, он всегда является неким центром, и все, что может делать философ – говорить, что центр мол там или тут, как это сделал Кант со своим коперниканским переворотом в философии. А что если сам глаз подвижен и постоянно вращается, как «меч обращающийся» в руках ангела, охраняющего вход в рай, и не дающего людям все поделить на там, которое вверху, и здесь, которое внизу.

Но бесконечное обращение – это не только характеристика мистического взгляда, но и самого мира. Дадим слово, наконец, самому еврейскому мистiku, одному из величайших и парадоксальнейших, – рабби Нахману из Брацлава, внуку основателя хасидизма: «Воистину же знай, что весь мир – это обращающаяся сфера, что зовется «дрейдл (волчок)». Все вращается и обращается, человек становится ангелом, а ангел человеком, голова ногой, а нога головой. И все прочие вещи на свете – все вращаются, возвращаются, обращаются и оборачиваются друг другом, высшее низшим, а низшее – высшим.» [4, С. 380]. Итак, мир – это сфера, но не парменидовская, неподвижная, а как волчок вертящаяся, мир-юла. Вращается и мир, и взгляд на него, и здесь уже нет центра и орбиты, ибо и они тоже вращаются. Все это близко к тому бегству бытия от существования, о котором говорил, например, Батай. Бегство, вечный бег и вечное отставание, мир, в котором не возможно выстоять и устоять.

Движение вращения и переворачивания присуще каббалистической экзегетике. Экзегетике – но не герменевтике, ибо обращающий взгляд каббалиста не ищет за буквой писания некий скрытый и таинственный смысл, как делает это христианский мистик. Христианская мистика есть поиск сакрального духовного смысла, находящегося по ту сторону занавеса, покрывала, иконостаса, то есть – герменевтика, истолкование. А еврейская мистическая экзегетика – это не интерпретация, а чтение. То есть переворачивается здесь сам

текст, а не его значение, которое движется от буквального через аллегорическое и символическое к аналогическому. Сам текст есть некое вращение и переворачивание, и само чтение такого – не переворачивание страниц и не переворачивание смысла, а обращение самого текста – пере-читывание, формулой которого является еще талмудическое «читай не А, но В». Так, монотеистическое «В начале сотворил Бог» превращается в дуалистическое «В начале (неведомый) сотворил Бога»; молитвенное «Из глубины возвах к тебе, Господи» в магическое «Из глубины вызываю тебя, господи»; вопросительное «Откуда (меайн) приходит мудрость?» в утвердительное «Из Ничто (ме-айн) приходит Мудрость». Точно также, оказывается, что не Бог изгнал Адама из рая, но скорее грех Адама изгнал из мира Божественное Присутствие (Шхину), и рай потерял с изгнанием человека куда больше, чем сам человек. И не Шхина из сострадания блуждает в изгнании со своим народом, покрывая его от бед, а сам народ и лучшие его представители – каббалисты – странствуют вслед за Шхиной, изгнанной Богом из его дворца, дабы найти и вернуть ее Божественному Мужу. Все понятия, символы, тексты перечитываются и переворачиваются, и чем головокружительней такое переворачивание, тем истинней перечитывание.

Но оставим пафос и эмоции и попробуем мыслить более сдержанно и систематично. Зададимся вопросом: каково место мистицизма в «духовной сфере» человеческого бытия (помня, что сфера - это всего лишь волчок-юла)? И каковы семиотический механизм функционирования мистического сознания (которое тоже неуловимо, как неуловим обращающий взгляд, но все-таки приходится улавливать его в сети понятий и категорий)?

В качестве отправного пункта наших рассуждений мы воспользуемся формулой, которую предложил для определения сути мистицизма ведущий исследователь каббалы и еврейской мистики вообще Г. Шолем: мистицизм = миф + откровение (религия) [9, С. 33-73]. Под мифом Шолем понимает такой тип сознания, который не противопоставляет себя миру, един с ним

и, следовательно, которому единство сакрального и профанного, чувственного и сверхчувственного, Бога и мира дано непосредственно. Миф – это сознание имманентности Божественного присутствия в мире, причем сознание нерелексивное. При этом основной сферой проявления Божества для мифологического сознания является природа, космос. Можно сказать, что в мифе Бог, не отличимый от природы, и есть сама природа, или так: «Бог подобен миру», а «мир подобен Богу». То есть в мифе, как и в метафизике, действует логика подобий, сходств, ее мир, по Делезу – «мир копий и репрезентаций, мир как изображение».

Религия, которую Шолем отождествляет с откровением, исследуя материал иудаизма, представляет такую форму сознания, при которой последнее отделено и противопоставлено миру. Такое сознание существенно дуалистично, раздвоено не только вовне, но и внутри самого себя. Для религиозного сознания Бог трансцендентен миру, между миром и Богом лежит непроходимая пропасть, отделяющая одно от другого. Сценой проявления Божественного присутствия становится уже не природа, а история и этика, сфера человеческих действий и ценностей, сфера культуры, противоположная природе. Бог открывается человеку не непосредственно, а опосредованно – через систему догматов и законов религиозной жизни. Здесь уже мир перестает быть подобием Бога, но все же остается его образом, отпечатком, следом, тенью, и подобие является не данностью заданием, целью, к которой следует стремиться. Тем не менее сама логика подобия здесь все же сохраняется, но в снятом виде. Между миром и Богом нет ничего общего, но между ними возможно общение, пытающееся восстановить тождество вопреки различию.

Мистицизм же является как бы возрождением мифа в лоне религиозности. Возникая одновременно с философией, мистицизм полностью противоположен ей в своих интенциях, хотя поначалу и может пользоваться ее языком. Философия стремится к демифологизации религиозного сознания, к его максимальной чистоте и абстрактности, к полной и окончательной ясности в интерпретации ключевых

религиозных символов, возводящей их до уровня понятий. Мистик же, наоборот, стремится ремифологизировать религию, соединить трансцендентной и имманентное, перебросить мост через пропасть, отделяющую его от Бога, достигнуть непосредственного, живого, опытного познания Божества. Именно поэтому основным символом любой мистической системы становится путь: мистику единство не дано непосредственно, оно является скорее заданием, задачей, которую можно достичь, лишь пройдя путь через пропасть, разделяющую Бога и человека. Но эта задача недостижима. Единение с божеством более не является не только непосредственным, но и постоянным, оно возможно только в исключительных случаях, на мгновение, оно моментально и фрагментарно. Мир мистика уже гораздо ближе к делезовскому «миру симулякров», «миру как фантазму», ибо «симулякры указывают на гигантские сферы, глубины и дистанции, с которыми

наблюдатель не способен справиться», но справиться желает, впадая в «становление безумия или становление безграничного». Мистик стремится сделать невозможное – стереть границы, совершить трансгрессию, но не отождествлять, то что лежит по разные стороны границ. Важен сам переход, сам путь, не общее (миф) и не общение (религия), а сообщничество, в том числе и сообщничество самих мистиков, образующих всякого рода эзотерические группы и тайные общества, в которых совершается попытка разделить неразделяемое, выразить невыразимое, вовлечь другого в тайнства, будучи вовлеченным самому.

Мы полностью принимаем определения, данные Шолемом трем основным стадиям в развитии религии, которые суть также три типа религиозного сознания. Однако далее мы расходимся с этим авторитетным автором, пытаясь при этом более последовательно провести предложенную им схему и применить ее к развитию иудаизма. Прежде всего, нам представляется, что выделенные Шолемом три типа религиозного сознания можно связать с тремя типами семиотических образований. Так, семиотической основой мифа

является символ. Под символом мы будем понимать такой знак, в котором обозначающее и обозначаемое связаны между собой не конвенционально. Символ. Наилучшим образом это свойство символа сформулировал П. А. Флоренский: «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [7, С. 287]. Символ есть некая встреча одного и иного, в нем непосредственно соединяются, сочленяются различные сущности. В силу этого, с одной стороны, в символе означающее и означаемое тождественны, с другой стороны одно и то же означающее может иметь множество означаемых, т.к. связь между тем и другим — не искусственная, а естественная, не установленная, а живая, а все естественное и живое динамично, смысл символа также динамичен и способен развиваться, переходить от одного значения к другому, претерпевая различные метаморфозы и трансформации. Символ — это не только образ, но и подобие изображаемого, его непосредственная явленность.

Семиотическим эквивалентом того, что Шолем называет религией откровения, является, на наш взгляд, аллегория. Для аллегории, в определении того же Шолема, характерна разделенность означаемого и означающего, как и вообще разделенность типична для данной формы сознания. Шолем так характеризует это свойство аллегории: «Поистине аллегория восстает как бы из бездны, разверзающейся в этот момент между формой и значением» [9, С. 59]. При этом он использует тот же образ бездны и пропасти, что и при определении религии. Связь означающего и означаемого более не является непосредственной, она устанавливается, искусственно конструируется и опосредуется системой догматов, норм, ценностей, табу, идей и т.д. В силу этого аллегория однозначна и имеет одно, четко установлено и заранее известное значение,

не подверженное никакой динамике и жестко кодифицированное. Аллегория вообще предполагает наличие некоего кода и владение им, а также систему воспроизводства и трансляции таких кодов. Символ в этом плане выступает в качестве более творческого начала, т.к. его интерпретация некодифицируема и зависит от живого опыта коммуницирующих с помощью символов субъектов.

Наконец, для мистической формы сознания, на наш взгляд, характерным семиотическим коррелятом является симулякр. Этот модный и всеупотребимый в постмодернистской литературе термин мы можем определить по-разному: как ложное подобие, как означающее без означаемого, как копию, которая более подлинна, чем оригинал, как референт, более реальный, чем замещаемая им реальность. В любом из этих определений, существенно то, что означающее, как и в аллегории, в симулякре оторвано от означаемого, не связано с ним непосредственно данной, живой, бытийственной связью, их связь сконструирована и кодифицирована, конвенциональна и рефлексивна, опосредована. Однако все эти характеристики снимаются за счет того, что означающее полностью и окончательно замещает означаемое, становится автономным, больше не указывая на стоящую за собой реальность, а конституируя эту реальность. Симулякр не отсылает к реальности и не дает ей непосредственно в себе присутствовать, через себя просвечивать, он сам есть автономная и самозамкнутая реальность [2, С. 113-115]. Таким образом, симулякр, как и мистицизм, является с семиотической точки зрения способом преодоления разделенности означаемого и означающего, за счет снятия самой этой оппозиции, которая в симулякре совершенно стерта. Однако, возможно, важна даже не эта характеристика симулякра, как она вырисовывается у Бодрийяра, а понимание симулякра Делезом и Кlossовски [6, С. 82]: «Симулякр есть совершенно другое интеллигибельно-понятийного сообщения: это сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться. Сообщничество достигается симулякром; понимание

Халтурин Ю.Л. Мистицизм как симулякр религиозного сознания

достигается понятием, хотя как раз из-за понятия проистекает непонимание». Симулякр и есть семиотическое выражение того обращающегося взгляда, вращающегося мира и перечитывающего чтения, о которых мы говорили в самом начале. В симулякре означающее может становиться означаемым и наоборот, важно не их тождество и различие, а их игра, взаимопереход, обращение, путь, трансгрессия.

Делая следующий шаг, мы предполагаем, что в описанной нами выше схеме к двум звеньям может быть прибавлено и третье – стадии и формы иудейской религиозной традиции: 1) миф-религия-мистицизм; 2) символ-аллегория-симулякр, 3) Тора – Талмуд – Каббала (и, шире, еврейская мистика вообще). Действительно, эпоха Торы, эпоха классического иудаизма, во многом близка к тому, что Шолем называет мифом. Хотя ветхозаветный иудаизм является существенно монотеистическим и во многом выходит за пределы мифа, преодолевает его, устанавливая концепцию единого и единственного трансцендентного личного Бога, творения мира из ничего, откровения Бога в истории, в некотором смысле Тора и Танах в целом вполне мифологичны. Иудаизм на этой стадии своего развития насыщен и наполнен непосредственным присутствием Бога в мире. Можно выделить несколько точек, вокруг которых сконцентрировано это присутствие. Во-первых, это Храм и связанное с ним священство – место непосредственного, постоянного и наиболее явного присутствия Божества. Второй такой точкой является феномен пророчества – непосредственного диалога между Богом и человеком, прямого откровения Бога человеку. Наконец, можно выделить еще два центра, вокруг которых сосредоточена религиозная жизнь евреев танахической эпохи, и которые связаны с идеей божественного присутствия и непосредственного откровения – Земля Израиля и ожидание Мессии. Освоение и владение Землей Израиля и в современном иудаизме толкуется как одна из наиболее важных религиозных заповедей, а мессианская идея связана с представлением о жизни иудеев на своей земле, в своем государстве под непосредственным божественным управлением. При этом не важно, относится ли фигура Мессии

к кому-либо из царей, священников, пророков прошлого или переносится на близкое или далекое ожидаемое будущее. Главным является то, что в этих четырех столпах иудаизма – Храм (и священство), Пророчество, Земля (и царство), Мессия – красной нитью проходит ключевая характеристика мифологического сознания – имманентное, непосредственное единство Бога, мира и человека. К четырем указанным точкам концентрации религиозной жизни следует, конечно, добавить и пятую – собственно Тору, при даровании которой присутствовал весь еврейский народ, ставший свидетелем прямого божественного откровения. Тора, Мессия, Храм, Земля-Народ-Царство, все это символы, образы и подобию Бога на земле, его иконы, и даже более.

Эпоха Талмуда хорошо накладывается на характеристики, приписываемые Шоломом т.н. «религиозному» сознанию. Храм разрушен, пророчество закончилось, государство захвачено, евреи изгнаны из своей земли, мессианские настроения с одной стороны обостряются, но с другой стороны тщательно подавляются и нейтрализуются, откладываются на неопределенный срок, непосредственное изучение Торы Письменной замещается изучением Торы Устной – Мишны и Талмуда. Исследователи характеризуют эпоху раввинистического иудаизма ярким образом «молчания небес» а сам Талмуд говорит о «сокрытии божественного лика». Бог больше не говорит со своим народом, не открывает ему своего Лица, его присутствие удалено и практически граничит с отсутствием. С небес не раздастся божественный голос, но только «Бат Коль» - «Дочь Голоса, отголосок, эхо». И теперь все слова – только лишь отголоски и следы, все они значат что-то другое, все они суть образы без подобия, иносказания и аллегории.

Наконец, каббала и еврейский мистицизм пытаются в этих новых условиях изгнания, рассеяния, отлучения от живого диалога с Богом, вновь воспроизвести опыт конкретного и непосредственного Богообщения. На этом пути мистики стремятся реинтерпретировать ключевые символы библейского иудаизма таким образом, чтобы они могли вновь ожить,

захватив религиозное сознание. Главными средствами такой реинтерпретации становятся симуляция и интериоризация. Попробуем последовательно показать, как работают эти механизмы.

1) Храм. Приведем текст позднего еврейского мистика, каббалиста, жившего в 19 веке, Моше Берии: «Берешит бара (в начале сотворил) и так далее. В святом Зогаре сказано: слово Берешит состоит из слов Бейт Рош (Дом Головы) и кажется мне, что это можно объяснить исходя из стиха «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла (Пс.117:22)». Ибо в книге Сефер Йецира написано, что буквы называются камнями, а слова домами. И человек, который практикует молитву и изучение Торы, должен построить дом, т.е. сочетание букв, наполненных светом и совершенством, и приготовить Скинию для Бога, благословен Он, чтобы он пребывал посреди этих слов молитвы. Таково значение слов «Камень, отвергнутый строителями» - т.е. буквы, которые строители, а именно молящиеся, отвергли и презрели. «Этот камень сделался главою угла»: те буквы, которые были при сотворении мира и которыми Бог, благословенно имя Его, создал небо и землю и всех ее обитателей. Это и есть значение «углового камня» - это начало творения мира, в тот момент, когда Бог обратился к этому миру, чтобы создать его. И главная цель состоит в том, чтобы достичь этого уровня, путем прилепления к высшим мирам, когда человек будет достоин произносить свою речь перед Богом совершеннейшим образом в состоянии полного просветления. И в этом-то и состоит смысл перестановки букв, осуществленной Зогаром – создать дом для Главы, т.е. Бога, благословен Он и его Имя, дабы он мог присутствовать в словах его Торы и его молитв» [12, С. 42].

Приведенный текст, опираясь на базовые тексты еврейской мистики – Зогар, Сефер Йецира и хасидскую традицию, устанавливает аналогию между четырьмя религиозными явлениями и темами: сотворение мира – строительство Храма – молитва – каббалистическая экзегетика. Ключевым образом, связывающим эти явления, становится Дом Главы – некое мистическое место непосредственного

присутствия и проявления Божества. Дом Главы (Бейт Рош) отсылает к Храму (Бейт аМикдаш – Дом Святости) и Дому Учения (Бейт аМидраш). Собственно, в отсутствии храма храмом становится вся сотворенная вселенная, а также религиозная практика – практика молитвы и учения. Храм с одной стороны приобретает космические масштабы, а с другой стороны интериоризируется, переносится в сферу внутренней религиозной жизни мистика. При этом происходит типичная симуляция – по сути, именно мир, молитва и учение и есть подлинный Храм. Они не просто символизируют разрушенный Храм, а полностью его замещают, затмевая его реликтовое излучение своим мистическим светом. Храм становится всем и ничем, означающим и означаемым в бесконечной игре отражений.

2) Земля Израиля. В трактате Вавилонского Талмуда «Ктубот» сказано: «Тот, кто находится вне Земли Израиля, подобен тому, у кого нет Бога, а тот, кто находится в Земле Израиля, подобен тому, у кого есть Бог». Эта фраза показывает, что Земля Израиля на самом деле воспринимается как место божественного присутствия. Иноземец может быть только язычником, а житель Земли – только подлинно верующим. В ситуации изгнания и рассеяния этот тезис требует радикальной реинтерпретации. Еврейские мистики прочитывают текст Талмуда следующим образом: находящийся в Земле Израиля только лишь похож на верующего, а на самом деле он язычник, тот же, кто находится вне Земли только по видимости язычник, а на самом деле глубоко верующий. [10, С. 96]. Эта парадоксальная интерпретация имеет несколько поддержек, наиболее интересная из них принадлежит каббалисту 13 века Исааку из Акры: «Тайна слов «Вне Земли Израиля» и «В Земле Израиля» состоит вот в чем: «Земля» означает не землю, а человеческое тело, в котором присутствует душа. Земля – это дворец души, это плоть и кровь. Душа, которая находится в земле, происшедшей от семени Йакова, конечно же присутствует в Земле Израиля. И даже если души географически находятся вне Земли, Шхина почиет на них, как будто они точно в Земле Израиля. Но душа, которая

географически присутствует в Земле, но тело ее не происходит от семени Йакова сына Исаака сына Авраама, который и есть Израиль, отец наш, тот несомненно находится «вне Земли», пусть даже он и живет внутри самого Иерусалима. И на нем не почитет Шхина, ни дух пророчества, ибо он действительно «вне Земли»» [Там же].

В данном тексте опять же очевиден процесс интериоризации – Земля это вовсе не территория, не страна, не место, это тело, еврейское тело, в котором и сосредоточено Божественное присутствие, независимо от его реального местоположения. При этом опять же понятно, что тело – это симулякр, т.к. именно оно-то и является подлинной Землей Израиля, а то, что считается ею обычно, носящая это имя территория, только кажется местом Божественного присутствия. Другим симулякром Земли Израиля в хасидской мистике может стать, например, двор главы хасидской общины. Вместо Иерусалима, именно туда совершаются хасидами паломничества. Более того, даже те хасиды, которые живут в современном Иерусалиме, могут совершать такие паломничества, например, в Бруклин, к дому любавичского ребе, как будто именно там находится настоящий Иерусалим, гораздо более подлинный, чем Иерусалим географический и исторический. Земля Израиля может трактоваться и как одна из 10 сфирот – 10 божественных эманаций, обычно самая нижняя, Малхут (Царство). Именно такая интерпретация и является доминирующей в еврейском мистицизме. Земля Израиля, Иерусалим, Община Израиля – это эманции божества, его Шхина, Божественное присутствие. С другой стороны, Народ Израиля – это лишь мудрецы, углубившиеся в учение и мистические практики, как это понимает, например, Авраам Абулафия. То есть опять же Земля может быть и внутри, и снаружи, и вверху, и внизу, и в обществе, и в индивиде, и в душе, а по сути – везде и нигде, в вечном беге обращающего взгляда.

3) Пророчество. Подвергая радикальной интерпретации понятия Храма и Земли Израиля, мистик, разумеется, не может обойти и феномен пророчества. Ярким примером мистического

понимания пророчества может быть следующий фрагмент из произведения основателя жеронской школы каббалы рабби Эзры (13 век): “Праведник вызывает восхождение своей безупречной и чистой души до тех пор, пока она не достигнет святой души, и тогда человеческая душа объединяется с высшей и познает будущее. Именно таким образом действует пророк, т.к. злое побуждение не имеет над ним власти и не может отделить его от высшей души. Так, душа пророка объединяется с высшей душой в полном единстве. И так как человек включает в себя все вещи, его душа связана с высшей душой.” [11, С. 42]. Библейский образ пророка изменен здесь до неузнаваемости. Если в Библии пророк произвольно избирается Богом, зачастую вопреки своей воле и не обладая должными нравственными или интеллектуальными качествами, то для р. Эзры пророчество достижимо усилиями самого человека, причем не только мистика, но любого человека, поскольку его душа укоренена в душе Божественной. Пророчество становится результатом особых мистических практик – в данном случае, практик восхождения и прилепления к божеству. Уже упомянутый Исаак из Акры рисует некую лестницу восхождения – от прилепления к Божеству к невозмутимости, от невозмутимости к сосредоточению, а от него – с к нисхождению Духа Святости и пророчеству [там же].

Хасидизм выработал и другую стратегию осмысления мистика как пророка. Так, в агиографическом тексте “Прославление Бешта”, посвященном основателю хасидизма, издатель, сопоставляя поступки Бешта с поступками Моисея, утверждает, что в Беште присутствовала частица души великого пророка. Тем самым, мистик мог стать пророком не только благодаря мистическим практикам, но и благодаря реинкарнации и перерождению душ (гилгуль нешамот) предшествующих ему пророков или праведников. Гилгуль буквально обозначает переворачивание, кувырок. Мистик – это переворот и кувырок пророка, обернувшегося кем-то другим, не тень, не образ и подобие, а оборотень. Не воплощение, в перевоплощение.

4) Мессиянство. Интериоризации и симуляции подвергается также и образ Мессии [13, С. 37-49]. В каббале Мессия перестает трактоваться как некая человеческая или сверхчеловеческая фигура, призванная в конце времен прийти и освободить Народ Израиля, восстановить Храм и царство, распространить изучение торы, уничтожить врагов Израиля и т.д. Возникает концепция «частицы души Мессии», согласно которой каждый мистик является искоркой души Мессии и своими действиями – соблюдением заповедей, проведением мистических ритуалов, совершением возможно даже и политических акций, способствует приходу мессиянской эпохи и установлению мессиянского царства. В пределе же весь еврейский народ является Мессией, который в ходе исторического процесса совершает «исправление мира», восстанавливая его связь с Богом и как бы довершая работу Бога по сотворению мира и его обновлению.

5) Тора. «Человек должен следить, чтобы все его поступки были Торой и чтобы он сам всецело стал Торой: для того, чтобы глядя на его обычаи, его движения, его покой, каждый учился тому, как прилепиться к Богу» [3, С. 23]. Эти слова одного из хасидских мистиков отражают одну из важных каббалистических идей: поскольку Бог и его Тора едины, а человек призван к обожению и прилеплению к Божеству, то его цель состоит не просто в том, чтобы изучать или читать Тору, но стать Торой. По сути, наряду с Торой Письменной и Устной в каббале появляется Тора Воплощенная – воплощенная в фигуре праведника, учителя, мудреца, мистика. При этом именно такой человек и есть настоящая Тора – именно следуя его примеру и учению и можно познать Тору, а вовсе не изучая текст этой ключевой книги иудаизма. Праведник, его поступки, его жизнь, само его существо замещают Тору, интериоризируют ее и становятся ее симуляком.

Подводя черту под всем сказанным выше, еще раз набросим сеть троичных определений на ускользающую суть мистицизма, выделяя его на фоне других дискурсивных форм. 1) Мир мифа и Торы – мир тождества, мир общего, мир образа и подобия, мир символического дискурса. 2) Мир религии и

Талмуда – мир различия, общения, образа без подобия, «лес аллегорий». 3)И, наконец, мир мистики и каббалы – мир трансгрессии, становления-другим, сообщничества, игры означающего и означаемого, мир симулякров и смены ракурсов. И где-то между ними совершает свои кувырки и философия, пытающаяся растожествить тождественное, подвергнуть различАнию различие, и в тоже время выстоять среди хаоса и вихря мистических головокружительных коловращений, пытающаяся посредничать уже не между дискурсами, но между дискурсом и ракурсом, а вернее – сменой ракурсов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Андерхилл П. Мистицизм – Киев: «София», 2000
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000
3. Бубер М. Десять ступеней. М.-Иерусалим: Гешарим, 1991
4. Грин А. А. Страдающий наставник – М.-Иерусалим: «Гешарим», 2007
5. Делез Ж. Платон и симулякр// Интенциональность и текстуальность – Томск: «Водолей», 1998 – с. 225-241
6. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая// Танатография Эроса – СПб: «Мифрил», 1994 – с. 80-90 анатография Эроаулякры Жоржа Батаяоссовски стика симулякра, как она вырсовывается у Бодрийрао и фагментарно. Тождеству.через а
7. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990
8. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности – М.: «Захаров», 2000
9. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М. – Иеруслаим: Гешарим, 2004
10. Dan J. Jewish mysticism. Vol.3. Jerusalem, 1999, 79-99
11. Idel M. Kabbalah: New Perspectives. New Haven-London: Yale university press, 1988
12. Idel M. Reification of Language in Jewish mysticism/ Mysticism and Language. N.Y-Oxford: Oxford university press, 1992, 42-79
13. Scholem G. Messianic idea in Judaism – London, 1971